

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Strajk generalny jako rewolucja

Luksemburg, Sorel i współczesne projekty polityki
radykalnej

Piotr Laskowski

Piotr Laskowski
Strajk generalny jako rewolucja
Luksemburg, Sorel i współczesne projekty polityki radykalnej
2012

yadda.icm.edu.pl
Wydane w *Praktyce Teoretycznej*

pl.anarchistlibraries.net

2012

Spis treści

Anarchizm i marksizm: mapa pojęć	4
„Wiecznie ruchome, zmienne morze zjawisk”	6
Masa: między „pstrą mieszaniną” a klasową jednością	11
Laclau, Mouffe: Klasa jako znaczące	13
Operaizm: kolektywny robotnik i odmowa pracy	17
Powrót klasycznego anarchizmu: solidarność bez podstaw	22
Sorel: cud powszechnej odmowy	24
Badiou: pustka i wydarzenie	27
Agamben: klēsis	34

Abstrakt: Analizy strajku powszechnego, podejmowane po roku 1905 przez Różę Luksemburg i Georgesa Sorela, przyniosły zatarcie dotąd wyraźnych granic oddzielających klasyczny anarchizm od ortodoksyjnego marksizmu. Przedstawiona przez nich wizja spontanicznego rewolucyjnego ruchu mas napędzała działania „nowej lewicy” lat sześćdziesiątych, stając się zarazem punktem wyjścia dla refleksji nad pojęciem „klasy”, „świadomości”, jak również nad zagadnieniem rewolucyjnej organizacji politycznej. W latach osiemdziesiątych ku dziedzictwu Luksemburg i Sorela zwrócili się Chantal Mouffe i Ernesto Laclau, próbujący zmierzyć się z głębokim kryzysem lewicy. Celem tego tekstu jest ponowna lektura propozycji Luksemburg i Sorela oraz niektórych ich interpretacji, w kontekście trzech strategii rewolucyjnych formułowanych współcześnie – praktyki ruchu alterglobalistycznego i zapatystowskiego, uniwersalizmu Alaina Badiou, wreszcie propozycji Giorgio Agambena.

Piotr Laskowski (ur. 1976) jest egiptologiem, historykiem idei, nauczycielem. Pracuje na Uniwersytecie Jagiellońskim w Zakładzie Filozofii i Bioetyki Collegium Medicum oraz w Wielokulturowym Liceum Humanistycznym im. Jacka Kuronia w Warszawie. Zajmuje się filozofią polityczną XIX i XX wieku, a także historią i praktyką wolnościowej pedagogiki. Opublikował Szkice z dziejów anarchizmu (Warszawa 2006, 2007) oraz Maszyny wojenne: Georges Sorel i strategię radykalnej filozofii politycznej (Warszawa 2011).

Zagadnienie strajku powszechnego dwukrotnie stawało w centrum debat prowadzonych na lewicy. Po raz pierwszy – u progu dwudziestego stulecia, wraz z narodzinami rewolucyjnego syndykalizmu na Zachodzie i wybuchem pierwszej rewolucji w Rosji. Zainteresowanie strajkiem powszechnym wybuchło około roku 1906, przygasało wraz z klęską koncepcji strajku przeciwko wojnie w roku 1914, by raz jeszcze błysnąć w latach 1918-1919. Swego rodzaju epitafium – nie tylko pożegnaniem, lecz także próbą ocalenia z popiołów swoiście przekształconych idei – jest opublikowany w roku 1921 Przyczynek do krytyki przemocy Waltera Benjamina.

Po raz drugi idea strajku powszechnego pojawia się w kontekście rewolucji roku 1968. Żywa w latach siedemdziesiątych, przede wszystkim we Włoszech, obumrze około roku 1980, wraz z klęską strajku w zakładach Fiata w Turynie. Tym razem za post scriptum poddające jeszcze raz refleksji nie samo pojęcie strajku, lecz zespół pojęć z nim związanych, uznać należy prace

Ernesto Laclaua (napisaną wspólnie z Chantal Mouffe Hegemonię i socjalistyczną strategię i późniejsze teksty zebrane w Emancypacjach).

Strajk generalny jako strategia, czy raczej forma rewolucyjna, zajął w refleksji lewicowej, w ogromnej mierze za sprawą pism Róży Luksemburg, miejsce szczególne – stając się punktem, w którym rozbiciu uległy dwa wcześniej stabilne klastry konstytuujące dwa wielkie nurty lewicy: anarchizm i marksizm. Stąd właśnie myśl Luksemburg stanie się po roku 1968 istotnym źródłem inspiracji dla „nowej lewicy” proveniencji marksistowskiej (szczególnie, choć nie tylko, włoskiej), a zarazem punktem odniesienia dla (przede wszystkim francuskiego) anarchizmu, poszukującego możliwości dialogu z antyautorytarnym marksizmem.

Anarchizm i marksizm: mapa pojęć

W swej klasycznej formie anarchizm dawałby się ująć w klaster: partykularne (fragmentaryczne) – acefaliczne – spontaniczne. Opozycyjny klaster marksistowski przyjmowałby kształt: uniwersalne (całościowe) – centralistyczne – organizowane. Ujmując rzecz inaczej, anarchizm akcentując niemożność reprezentacji, deklarował się po stronie ustanawiającego wielość nominalizmu i empiryzmu. Afirmując wyjątek, eksces, hybrydę, występował przeciw jakiegokolwiek całościującej tożsamości. Ortodoksyjny marksizm odpowiadał, substancjalizując pojęcie klasy i z nieskrywaną pogardą i wrogością odnosząc się do tego, co Marks nazwał lumpenproletariatem, czyli pozbawionej tożsamości, płynnej materii społecznej, pozostającej poza podziałem klasowym¹. Zauważmy na marginesie, że tak ujęte rozróżnienie między anarchizmem i marksizmem może wywołać wrażenie, że w swym oporze wobec jakiegokolwiek totalnej, a więc z konieczności despotycznej, całości, anarchizm jest przez swych przeciwników trafnie oskarżany o pozostawanie w strukturze binarnych opozycji, ostatecznie sprowadzalnych do prostego, jeśli nie prostackiego przeciwstawienia władzy i oporu. Jednak w ujęciu anarchistycznym czy anarchizującym, wielość nie konstituuje się jako opozycja wobec jedności, lecz staje się formą myślenia poza binarną strukturą.

W sporze marksizmu z anarchizmem szczególne znaczenie przypada problemowi świadomości, powiązanemu ściśle z rozpoznaniem relacji między ujarzmiającym działaniem kapitalizmu a mocą oporu. W ujęciu anarchistycznym moc jest źródłowo obecna w poszczególnych zrewoltowanych

¹ K. Marks, 18 brumaire’a Ludwika Bonaparte, [w:] MED., t. 8, s. 179.

Agamben, zgodnie z intuicją Benjamina, zauważa, że odmowa musi rozjuszyc bestię. Bowiem nowość polityki, która nadchodzi, polega na tym, iż przybierać ona będzie już nie formę walki o przejęcie władzy i kontrolę nad państwem, lecz formę konfliktu między jakimikolwiek pojedynczościami a organizacją państwową [...]. Jakakolwiek pojedynczość, która pragnie przyswoić samą przynależność [...], wyrzekając się w tym celu wszelkiej tożsamości i odrzucając wszelkie warunki członkostwa, jest śmiertelnym wrogiem państwa. Wszędzie tam, gdzie pojedynczości będą pokojowo demonstrować swe bycie razem [...] wcześniej czy później pojawią się czołgi⁸⁶.

Agambenowska wizja mocy pozbawionej zarazem wszelkiej naddeterminacji i jakiegokolwiek woli, pozwala unieważnić, czy raczej przekroczyć Luksemburgiańsko-Sorelowski problem złączenia spontanicznego z uniwersalnym. O ile tylko argumentu czołgów nie uznamy za rozstrzygający.

grupach i jednostkach, a zyskanie świadomości (rozpoznanie destrukcyjnej siły kapitalizmu) zakorzenione jest w partykularnym doświadczeniu o charakterze egzystencjalnym. W klasycznej myśli marksistowskiej natomiast moc oporu jest wtórna wobec pracy kapitalizmu, w zasadzie jest wręcz produktem kapitalizmu – „dojrzwienie twórczych pierwiastków społeczeństwa nowego i momentów przewrotu – starego” zostaje ujęte jako funkcja dojrzewania sprzeczności i antagonizmów kapitalistycznej formy produkcji². Świadomość nie wiąże się zatem jedynie (ani przede wszystkim) z partykularnym doświadczeniem, lecz uwarunkowana jest zdolnością do ujęcia kapitalizmu jako systemu. Tak pojmowana świadomość jest wnoszona do klasy robotniczej, by w istocie stworzyć ją jako „klasę dla siebie”. Podczas gdy w myśli anarchistycznej rewolucyjna świadomość jest ściśle związana z pojedynczymi doświadczeniami, w analizie marksistowskiej doświadczenia egzystencjalne zyskują wartość dopiero gdy zostają zinterpretowane w świetle teorii (potężny rozdział XIII pierwszego tomu Kapitału – Maszyna i wielki przemysł – zajmują w przeważającej części wstrząsające przypadki konkretnego, jednostkowego cierpienia. Marks analizując wywołane tym cierpieniem, spontaniczne akty oporu, tzn. bunt robotniczy przeciw maszynom, wybuchające od siedemnastego wieku aż po ruch luddystów, kwalifikuje je jako formy prymitywne, by potem stwierdzić: „Trzeba było sporo czasu i doświadczenia, aby robotnik nauczył się odróżniać maszynę od kapitalistycznego zastosowania jej i dlatego kierować swe ataki nie przeciw samemu materialnym środkom produkcji, tylko przeciw społecznej formie ich eksploatacji”³. Marks pozostawia problem otwarty – nie precyzuje, jak dokona się ów skok świadomości. Użycie słowa „doświadczenie”, a także pamięć o artykule 1. statutu I Międzynarodówki, mówiącym o tym, że wyzolenie robotników dokona się przez nich samych, pozwala przypuszczać, że świadomość rozwinie się w środowiskach robotniczych. Sam Marks nie byłby więc być może zbyt odległy od perspektywy anarchistycznej, która oczywiście nie zatrzymuje się na poziomie jednostkowego doświadczenia i jednostkowego aktu oporu, lecz szuka drogi do odrzucenia systemu jako całości. W myśli anarchistycznej jednak system nigdy nie zyska pozycji determinującej, jego odrzucenie będzie więc raczej efektem złączenia jednostkowych doświadczeń niż rozpoznania systemowych uwarunkowań. Z drugiej strony zarówno aspiracje teoretyczne i działania samego Marksa,

nia 1991). Można sądzić, że Negri, niczym bohater Kafki, „wygrywa tylko w rzeczywistości” – w przypowieści zaś przegrywa.

⁸⁶ G. Agamben, Wspólnota która nadchodzi, tłum. S. Królak, Warszawa 2008, s. 90-92.

² Tegoż, Kapitał, t. 1, tłum. zbior., red. P. Hoffman, Warszawa 1956, s. 543.

³ Tamże, s. 463.

jak i praktyka polityczna jego uczniów każą przyznać całościowej teorii i jej twórcom pierwszorzędną rolę w procesie uświadamiania mas.

Mogłoby się wprawdzie wydawać, że problem świadomości i mocy jest w zasadzie pochodną rozstrzygnięcia między spontanicznością a organizacją. Zajmujemy się jednak tą kwestią obszerniej, bo pozostanie ona punktem rozbieżności w chwili, w której, przy okazji dyskusji o strajku generalnym, dojdzie do wykroczenia zarówno poza marksistowski, jak i anarchistyczny klaster. Oto bowiem u progu dwudziestego wieku za sprawą teorii rewolucyjnego syndykalizmu z jednej (anarchistycznej), i prac Róży Luksemburg z drugiej (marksistowskiej) strony, powstanie nowa konfiguracja: uniwersalne – spontaniczne. W tej konfiguracji, w zderzeniu z problemem świadomości i mocy, ujawnią się aporie, unaocznia głębokie pęknięcia. Sposób mierzenia się z nimi warunkowany będzie przez rozstrzygnięcie być może najistotniejsze między antydialektycznym odrzuceniem nicości na rzecz uznania pozytywności stawiania się (to znaczy myśleniem oporu jako twórczej, różnicującej siły, uprzedniej wobec organizujących ją, pacyfikujących, kanalizujących sił systemu), a uznaniem w dialektycznej negacji, w pustce wytworzonej przez negację, jedyne go możliwego punktu podmiotowego oporu. W pierwszym, nazwijmy je anarchistycznym, ujęciu, świadomość jest immanentną pozycją oporową, w drugim – jest sposobem zorganizowania pustego miejsca wytworzonego przez negację. Mówiąc jeszcze inaczej: chodzi o rozstrzygnięcie między rewolucją jako świętem i rewolucją jako poświęceniem (nicość nie może być świętowana, wymaga natomiast poświęcenia).

„Wiecznie ruchome, zmienne morze zjawisk”

Do roku 1905 zainteresowanie strajkiem generalnym było domeną myśli anarchistycznej. Anarchiści widzieli w każdej lokalnej aktywności strajkowej spontaniczne wystąpienie ludowe, niezapośredniczone przez żadną formę politycznej reprezentacji, oparte o własny, wewnętrzny etos, własne zasady działania. Szybko jednak działania strajkowe stały się przedmiotem zabiegów reformistów i działaczy związkowych, zmierzających do ich zagospodarowania, tonowania, ograniczania, najczęściej poprzez kierowanie ich ku precyzyjnej artykulacji żądań ekonomicznych i negocjacji z właścicielami. Z drugiej strony reformiści wypracowali koncepcję politycznego strajku powszechnego, który, wolny od żądań ekonomicznych, miał odbyć się we wskazanym przez nich momencie. Strajk generalny miałby więc być

fałszywą – czego jest świadom – etymologię łączącą greckie klēsis (powołanie, wezwanie) z łacińskim classis, źródłosłowem pojęcia „klasa”, Agamben komentuje zawarte w pierwszym liście do Koryntian napomnienie Pawła, aby każdy trwał w tym powołaniu, w którym został powołany; obrzezany czy nieobrzezany, niewolnik czy wolny. Istotą Pawłowego klēsis, w ujęciu Agambena, nie jest zniesienie doczesnej kondycji celem zastąpienia jej inną, ale dokonanie „niemał niedostrzegalnego” przemieszczenia każdej doczesnej kondycji.

Owo niemal niedostrzegalne przemieszczenie stanowi zarazem uchylene i unieczynnienie każdej doczesnej klēsis, wzięcie jej w cudzysłów, uczynienie czysto przypadkową. „Powołanie bowiem do niczego nie wzywa, ku niczemu nie przywołuje, a z tego samego powodu może pokrywać się ze stanem faktycznym, w którym zostaje się powołanym; z tej samej racji jednak całkowicie go odwołując”⁸³.

Analiza Pawłowego pojęcia klēsis łączy się ściśle, choć w sposób nieoczywisty, z problemem strajku generalnego i pytaniem o podmiot rewolucyjny. Agamben proponuje, by potraktować poważnie fałszywą etymologię pojęcia „klasa” i przeczytać Marksa – w pewnym sensie za Benjaminem – jak gdyby był on kontynuatorem Pawłowych rozważań na temat klēsis. W słynnym fragmencie z Przyczynku do heglowskiej filozofii prawa Marks opisuje proletariat jako „stan, który oznacza rozkład wszystkich stanów”. Agamben podkreśla, że historycznym błędem było utożsamienie Marksowskiego proletariatu z konkretną klasą społeczną, czyli z klasą robotniczą. To, co u Marksa było „czysto strategicznym utożsamieniem”, stało się „wbrew jego intencjom prawdziwą i substancjalną tożsamością społeczną, która siłą rzeczy musiała utracić w końcu swe rewolucyjne powołanie”⁸⁴. Proletariat jako klēsis nie ma tożsamości klasowej; stanowi ową wspólnotę, powołaną na sposób, który pozwala jej unieczynić wszelkie powołania.

Antonio Negri, który trafnie rozpoznał w propozycji Agambena wypełnienie formy anarchistycznej, zarazem oskarża ją o zaprzeczenie „wszelkiej możliwości aktu, wszelkiej rewolucyjnej nadziei”⁸⁵. Da capo al fine.

⁸³ G. Agamben, *Czas, który zostaje*, tłum. S. Królak, Warszawa 2009, s. 35-6.

⁸⁴ Tamże, s. 44.

⁸⁵ A. Negri, *Il sacro dilemma dell'inoperoso: a proposito di Opus Dei di Giorgio Agamben*, „Il manifesto”, 24 lutego 2012, cf. <http://uninomade.org/negri-opus-dei-agamben/> (dostęp 23.11.2012). Agamben niejako odpowiedział już dawno na ten zarzut, przywołując w swych analizach klēsis Kafkowską miniaturę O przypowieściach ([w:] F. Kafka, *Nowele i miniatury*, Gdy-

Agamben: klēsis

Namysł nad strajkiem masowym pozwolił Róży Luksemburg odejść od właściwego ortodoksu II Międzynarodówki mechanicznego determinizmu i dowartościować spontaniczne wystąpienia rewolucyjne w ich wielości i różnorodności. Zarazem jednak Luksemburg, za Marksem nieufna wobec „pstrej mieszaniny” zrewoltowanych, którą utożsamia z podatnym na autorytarne zagospodarowanie lumpenproletariatem, zmuszona jest ową spontaniczność ująć w kategorię klasy. Analiza klasowa pozwala jej bowiem na gruncie ekonomizmu stawić czoła Leninowskiemu woluntaryzmowi, a zarazem utrzymać koncepcję kierowniczej roli partii w ruchu rewolucyjnym. Widzieliśmy, jak Laclau i Mouffe wskazują na konflikt logiki rewolucyjnej spontaniczności i logiki ekonomicznej konieczności, by – w duchu Gramsciańskim – rozwiązać go poprzez redefinicję pojęcia klasy jako pustego znaczącego, znaczącego nieobecnej pełni wspólnoty.

W tym kontekście umieściliśmy dorobek operaistów, którzy anarchiczny opór podporządkowanych uznali za siłę uprzednią wobec kapitalistycznych form zarządzania i organizacji. Zainteresowanie formami i tradycjami oddolnego oporu poprowadziło operaistów ku idei odmowy pracy jako strategii oporu zarazem zakorzenionej w ludowych doświadczeniach i zdolnej zadać kapitałowi śmiertelny cios. Swe zainteresowanie badaniem ludowych tradycji oporu oraz afirmację strajku powszechnego jako aktu par excellence rewolucyjnego operaści chcieli połączyć z koncepcją klasy rozumianej jako specyficzna partykularność, rozbijająca uniwersalistyczne tendencje kapitału, a dalej z formułą partii, której zadaniem jest zorganizowanie sił oporowych. Tu wszakże ujawniła się nierozwiązywalna sprzeczność: im silniej brzmiał głos podporządkowanych, tym trudniej było utrzymać pojęcie klasy, początkowo ratowane teorią fragmentacji.

W ten sposób powróciliśmy do klasycznie anarchistycznej afirmacji „pstrej mieszaniny” i rewolucyjnej mocy wielości punktów oporowych, aby w myśli Georgesa Sorela dostrzec projekt uniwersalizacji oporu bez ekonomicznej determinacji i bez politycznego zagospodarowania. Sorelowska wizja strajku zdaje się antycypować formułowaną przez Giorgio Agambena strategię odmowy i wizję wspólnoty, która nadchodzi – wspólnoty jakichkolwiek pojedynczości. Gdy Sorel myśli jednak wciąż w kategoriach działania i woli, której najwyższym natężeniem jest akt odmowy, Agamben proponuje radykalne zerwanie: wyjście poza kategorię działania [operosità], poza etykę i politykę uwięzione w pojęciach powinności i woli. Rozgrywając

po prostu potężną bronią utrzymaną w odwodzie. Politycznemu i związkowemu zagospodarowywaniu formy strajku anarchiści przeciwstawili ideę strajku generalnego, którego celem nie miałyby być osiągnięcie konkretnych celów możliwych do politycznej i ekonomicznej artykulacji, lecz akt rewolucyjny, zniesienie panującego porządku i wytworzenie całkowicie nowej rzeczywistości. Tak pojęty strajk generalny, gubiący anarchistyczną partykularność, lokalną różnorodność, pozostający jednak ruchem acefalicznym i spontanicznym, stanie się fundamentem rewolucyjnego syndykalizmu, a jego najpełniejszą teoretyczną wizję przedstawi Georges Sorel w opublikowanych w roku 1906 *Réflexions sur la violence* (w wersji książkowej wydanych dwa lata później).

Tradycja marksistowska pozostawała bardzo długo radykalnie krytyczna wobec idei strajku powszechnego. Podążała tu za wymierzonymi w anarchistów złośliwościami Engelsa, który przy okazji nieudanych prób rewolucyjnych podejmowanych przez anarchistów w roku 1873 w Hiszpanii pisał:

Strajk powszechny jest w programie bakuninowskim dźwignią, która służy do zapoczątkowania rewolucji socjalnej. Pewnego pięknego poranku wszyscy robotnicy wszystkich gałęzi zatrudnienia w jakimś kraju lub nawet na całym świecie przerywają pracę i najdalej w ciągu czterech tygodni zmuszają w ten sposób klasy posiadające bądź to do kapitulacji, bądź też do zaatakowania robotników, wskutek czego ci uzyskują wówczas prawo do obrony, a przy tej okazji również i do zniszczenia całego starego społeczeństwa⁴.

Zdaniem Engelsa sprawa strajku jest sprawą organizacji – albo pracujący dysponują organizacją (także kolosalnymi funduszami) i wtedy strajk nie jest już potrzebny (stawałby się „okrężną drogą” do celu), albo nią nie dysponują i wtedy strajku nie daje się z sukcesem przeprowadzić. Atak Engelsa wymierzony jest w wymienionych z nazwiska delegatów hiszpańskiej sekcji Międzynarodówki, którzy na kongresie w Hadze w 1872 roku, wobec usunięcia Bakunina i Jamesa Guillaume’a ze Stowarzyszenia, podpisali tzw. manifest mniejszości, protestując przeciwko samemu aktowi głosowania tej kwestii w imię autonomii grup tworzących Międzynarodówkę. Komentując ich zaangażowanie w akcje strajkowe w Barcelonie rok później, Engels pisze o

⁴ F. Engels, Bakuninowcy w działaniu, MED, t. 18, s. 529.

„gwałtownych mowach potulnych ludzi”, by ironicznie stwierdzić, że ostatecznie „z tak zwanych zasad anarchii, wolnej federacji niezależnych grup itd. nie pozostało nic, prócz bezmiernego i bezmyślnego rozdrobnienia sił rewolucyjnych, co sprawiło, że rząd mógł z garścią wojska pokonać jedno miasto po drugim, nie napotykając prawie nigdzie żadnego oporu”⁵.

Engels przeciwstawia anarchistycznej wizji spontanicznych strajków koncepcję zorganizowanego zbrojnego powstania. Kontynuatorem tej linii myślenia będzie Lenin, który nie przypadkiem odwoła się właśnie do tego tekstu Engelsa, pisząc cykl artykułów O tymczasowym rządzie rewolucyjnym. Artykuł drugi Tylko od dołu, czy też i od dołu, i od góry podsumuje bez ogródek: „Każda »poważna sytuacja rewolucyjna« stawia partii proletariatu zadania świadomego kierowania powstaniem, zorganizowania rewolucji, centralizacji wszystkich sił rewolucyjnych, śmiałego natarcia zbrojnego, najbardziej energicznego wykorzystania władzy rewolucyjnej”⁶.

Konceptualizacji doświadczeń pierwszej rewolucji rosyjskiej Luksemburg dokonała w obszernym studium Strajk masowy, partia i związki zawodowe, opublikowanym w roku 1906. Celem studium jest zerwanie z tradycją Engelsowską (tekst otwiera zresztą obszerny fragment przywołanej tu analizy Engelsa) i odebranie anarchizmom monopolu na zainteresowanie strajkiem generalnym (czy, jak go nazywa, masowym). Inspiracją jest praktyka rewolucji rosyjskiej 1905 roku, „pierwszego na największą skalę przeprowadzonego historycznego eksperymentu z tym środkiem walki”⁷. Doświadczenie tej rewolucji pozwala, zdaniem Luksemburg, ogłosić „historyczną likwidację anarchizmu”, który jawi jej się jako „bujanie w obłokach”, „spekulowanie na wielką awanturę”, oparte wprawdzie na „dobrej woli i odwadze wybawienia ludzkości z obecnego, kapitalistycznego padołu płaczu”, by jak najszybciej „wskoczyć w lepszy społeczny świat”, zarazem jednak niebiorące pod uwagę materialnego kontekstu, historycznych uwarunkowań. „Kraj, gdzie proletariat nie miał żadnych praw politycznych i posiadał nader słabą organizację, pstra mieszaniną różnych warstw ludności, o różnych krzyżujących się nawzajem interesach [...] – wszystko wydawało się jakby stworzone do tego, by anarchizm stał się nagle – nawet na krótki czas – potęgą [...]. A jednak ojczy-

dzi o panowanie, Benjaminowi – o „kwestionowanie każdego zwycięstwa, jakie kiedykolwiek przypadło w udziale panującym”⁸⁰.

Tu też ujawnia się więc naczelną różnica między Badiou a Sorelem, któremu przecież nieobcy jest język militarnej dyscypliny i heroicznego poświęcenia. Sorel wszakże wskazuje, że zdyscyplinowana, heroiczna jedność ujawnia się wyłącznie w obrazie odmowy. Wierność wydarzeniu jest na gruncie Sorelowskim niemożliwa: strajk generalny, jak widzieliśmy, nie wydarza się inaczej niż jako kondensacja obrazu-wspomnienia. Nie wyznacza więc ram przyszłości, a przeciwnie – otwiera ją na wielość, pozwalając na przekroczenie teraźniejszości. Konsekwentnej wierności wydarzeniu Sorel zdaje się zaprzeczać, gdy zarysowuje proces obumierania symbolu w formułę. Symbol nie może stać się zasadą nowego⁸¹. To z kolei nie jest do przyjęcia dla Badiou, który mówiąc o dyscyplinie, wydaje wojnę „spekulatywnej lewicowości” wierzącej w możliwość „absolutnej nowości”, „radikalnego początku”⁸². Takie ujęcie oznaczałoby powrót do „hipotezy manichejskiej”, tymczasem „był się nie zaczyna”, deklaruje Badiou. Zdarzenie, będąc pustką sytuacji, pozostaje w niej, podobnie jak jego konsekwencje, które tylko dyscyplina czasu może wydobywać jako zdarzeniowe w akcie wierności. Stawką Sorela jest oczywiście pomyślenie całkowitej, zdyscyplinowanej odmowy jako punktu, od którego zacznie się praca tworzenia. Ten punkt nie jest zatem pustką, lecz raczej możliwością bez aktualizacji, pełną pozytywnością. Mit działa tylko w tym punkcie, dalej musiałby skostnieć i zaprzeczyć swemu zadaniu.

Zauważmy na marginesie, że temat dyscypliny jest również obecny w myśli Róży Luksemburg. W roku 1904 Luksemburg zaatakowała Lenina tekstem Zagadnienia organizacyjne socjaldemokracji rosyjskiej, gdzie przeciwstawiła Leninowskiej dyscyplinie, wzorowanej na fabrycznej, a kwalifikowanej przez Luksemburg jako pozbawiony myśli i woli automatyzm ciała, swobodną, spontaniczną koordynację, której warunkiem jest odzyskanie mocy przez pojedyncze ludzkie ciała. Jakkolwiek dyscyplina proponowana przez Badiou niewiele ma wspólnego z Leninowską, jasnym jest, że i u Badiou dyscyplina oznacza zrzeczenie się mocy, poświęcenie, w którym dopiero cielesne „ludzkie zwierzę” może stać się podmiotem. Badiouańskie wyjście poza prawo nie przywraca mocy, lecz jedynie koncentruje ją w zdarzeniu.

⁵ Tamże, s. 545.

⁶ W. I. Lenin, O tymczasowym rządzie rewolucyjnym, [w:] Dzieła, t. 8, Warszawa 1955, s. 488.

⁷ R. Luksemburg, Strajk masowy, partia i związki zawodowe, [w:] O rewolucji: Rosja 1905, 1917, Warszawa 2008, s. 113.

⁸⁰ W. Benjamin, O pojęciu historii, s. 204 (teza IV).

⁸¹ Szerzej omawiam tę kwestię w: Maszyny wojenne: Georges Sorel i strategię radykalnej filozofii politycznej, Warszawa 2011, s. 134-138.

⁸² A. Badiou, Byt i zdarzenie, s. 220.

diou nieuchronnie ją substancjalizuje, nadaje jej określoną własność. Gdy konieczna staje się „krystalizacja politycznego przełomu” w formie stwierdzenia⁷⁷, widzimy, że owo skryształizowane stwierdzenie jest w istocie partykularną pozytywnością, unieważniającą pustkę znaczonego. Niewyraźalne realne wymusza poświęcenie określonej cząstkowości, anihiluje ją, by ostatecznie poddać panowaniu niemniej określonej całości. Wbrew szumnym deklaracjom, poprzez pozytywność decyzji Badiou ostatecznie uniwersalizuje partykularność jako prawdę wydarzenia. Nie popełnia przy tym „błędu” operaistów, nie przygląda się „prezentacyjnej podstawie mnogości”, co pozwala mu z matematycznych wyżyn afirmować czystą dyktaturę.

Szczególnie jasno ów aspekt myśli Badiou ujawnia się w jego rozprawie z wiarą w moc spontanicznych, cząstkowych, mnogich wystąpień: „wszystko, co widzimy to bardzo zwykłe odgrywanie dobrze już zużytego repertuaru drobnomieszczańskich ruchów masowych, głośno żądających prawa do zabawy i nierobienia niczego i troszczących się specjalnie, by uniknąć wszelkich form dyscypliny”⁷⁸. Kategoria dyscypliny staje się niezbędna, a stworzenie nowych form dyscypliny w miejsce dyscypliny partyjnej Badiou uznaje za zadanie obecnej polityki. Bez dyscypliny bowiem niemożliwe byłoby nadanie mocy interwencji – owym stwierdzeniom, będącym „krystalizacją politycznego przełomu”, „skupieniem zerwania w jednym punkcie”. Te właśnie stwierdzenia są „nośnikami dyscypliny”. Badiou odrzuca „ideę, że tworczą moc będzie się »wyrażać« w swobodnym rozwoju wielości”. Dodatkowe światło na tę kwestię rzuca fragment Bytu i zdarzenia, w którym Badiou mówi o koniecznej „dyscyplinie czasu”, czyli wierności, niezbędnej by zachować zdarzenie jako obecne w jego konsekwencjach. Konsekwencje te „nie dają się odróżnić jako takie”, są zatem niejako powoływane do istnienia⁷⁹. Mogłoby się wydawać, że Badiou bliski jest tu Benjaminowskiego projektu sformułowanego w O pojęciu historii – w obu wypadkach mielibyśmy do czynienia z reaktywacją tego, co przeszłe, jako podstawą oporu wobec bombardującej teraźniejszości mnogości faktów bez znaczenia. Jednak dokładniej zbadane, Badiouańskie rygorystyczne procedury dyscypliny czasu są bardzo odległe od proponowanego przez Benjamina zerwania homogeniczności czasu przez zatrzymanie, w którym rozbłysnąć mają nadzieje pokonanych. Badiou cho-

zna Bakunina miała stać się grobem jego doktryny”⁸. Pospieszny ten wniosek Luksemburg wyciąga z faktu, że anarchiści „nie stoją w Rosji na czele masowego ruchu strajkowego” i poza Białymstokiem, w którym warunki są dla socjaldemokracji szczególnie trudne wobec istnienia tam „pstrej mieszaniny różnych narodowości wśród robotników”, nie występują jako znacząca siła polityczna. Łatwo dostrzec, że tezę o klęsce anarchizmu Luksemburg formułuje, stawiając anarchistów na tej samej płaszczyźnie, co socjaldemokratów, rysując problem w kategoriach walki o przywództwo i nie dostrzegając fundamentalnie różnego charakteru rewolucji anarchistycznej – nie szukającej artykulacji w tradycyjnych kategoriach politycznych, lecz raczej ustanawiającej jako swą stawkę uzyskanie mocy przez zrewoltowane grupy i jednostki. Zauważmy, że dwukrotnie Luksemburg używa w związku z ideą anarchistyczną opisu grup ludzkich w kategoriach „pstrej mieszaniny” [bunte Durcheinander, bunte Zusammenwürfelung] – raz w sensie ekonomicznego, raz w kontekście etnicznym. Owa „mieszanina” utożsamiona zostaje ostatecznie z lumpenproletariatem – podklasą uznawaną za Marksem za podglebie kontrrewolucji.

Doświadczenia rewolucji rosyjskiej stawiają jednak nowe wyzwania także przed marksizmem. Luksemburg wzywa do gruntownej rewizji marksistowskiego stanowiska wobec strajku masowego i uznania wartości spontanicznej akcji strajkowej, zawierzenia jej żywiołowej mocy. Niektóre fragmenty jej tekstu brzmią zaskakująco anarchistycznie:

Zamiast martwego i pustego schematu sztywniej »akcji« politycznej, dokonywanej planowo i oględnie na mocy uchwały najwyższej instancji, widzimy tutaj kawał życia z krwi i kości – życia, które zgoła nie daje się wyciąć z szerokich ram rewolucji i które tysiącem arterii związane jest z całym zmiennym jej przebiegiem. Strajk masowy, tak jak go nam ukazuje rewolucja rosyjska, jest zjawiskiem zmiennym, odzwierciedlającym wszystkie fazy walki politycznej i ekonomicznej, wszystkie stadia i momenty rewolucji. Możliwość zastosowania go, siła jego oddziaływania, momenty jego wybuchu wciąż się zmieniają. Otwiera on nagle nowe dalekie perspektywy rewolucji, wówczas gdy się wydaje, że znalazła się ona w ślepych zaułku, a zawodzi tam, gdzie – wydawałoby się – można liczyć nań z całą pewnością. To rozlewa się szeroką falą po całym kraju, to znów zamienia się w olbrzymią sieć

⁷⁷ A. Badiou, *Beyond Formalisation...*, s. 126.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, s. 220-221.

⁸ Tamże, s. 115.

wąskich strumieni; to wytryskuje z podglebia jako świeże źródło, to znów bez śladu wsiąka w ziemię. Strajki polityczne i ekonomiczne, masowe i częściowe, demonstracyjne i strajki ofensywne, strajki powszechne w poszczególnych gałęziach przemysłu i w poszczególnych miastach, spokojnie przebiegające walki ekonomiczne i bitwy uliczne oraz walki na barykadach – wszystko to miesza się ze sobą nawzajem, odbywa się równocześnie obok siebie, krzyżuje się ze sobą, przechodzi jedno w drugie; jest to wiecznie ruchome, zmienne morze zjawisk⁹.

Strajk jawi się tu jako rewolucyjne kłącze – zdecentrowana plazma, pole działania sił i energii o różnym natężeniu – przeciwstawione temu, co systematyczne, zaplanowane, uporządkowane. Nic też dziwnego, że po maju 1968 anarchiści zaczęli w pismach Luksemburg, zwłaszcza zaś w tym tekście, poszukiwać płaszczyzny zbliżenia z nowym, antyautorytarnym, antypartyjnym marksizmem. Daniel Guérin, jeden z najważniejszych teoretyków anarchizmu połowy dwudziestego wieku, w wydanej w roku 1971 książeczce *Rosa Luxemburg et la spontanéité révolutionnaire*, rozważając swoisty panteizm Luksemburg, cytuje Henriettę Roland-Holst, jej biografkę i przyjaciółkę: „Róża miała mistyczną wiarę w masy rewolucyjne i ich możliwości. Ta wiara łączyła się w niej z wiarą w niepokonaną twórczą siłę życia”¹⁰. Ten brzmiały silnie bergsonowsko fragment znajduje dopełnienie w cytowanym dalej liście Luksemburg, w którym „dusza” mas określona zostaje mianem „wiecznego morza”, gdzie „pełna możność jest w stanie utajonym”. „Masa jest zawsze tym, co powinno zależeć od okoliczności, i jest zawsze w punkcie stawania się czymś zupełnie innym od tego, czym zdaje się być”¹¹. Ten obraz zdaje się silnie współgrać z tak istotnym dla Deleuze’a Bergsonowskim rozróżnieniem między wirtualnym a możliwym¹². Tak widziany ruch masy wydaje się uwolniony od mechaniczycznej determinacji i ujęty w kategoriach różnicy i tworzenia. Może to dziwić, skoro Luksemburg przywoływana bywa najczęściej w kontekście przypisywanego jej deterministycznego ekonomizmu. Sam Guérin wydaje się nieco zadziwiony wydźwiękiem listu, zauważa więc szybko, że Luksemburg nie odeszła od odziedziczonych po ortodoksyjnych

⁹ Tamże, s. 145-6.

¹⁰ H. Roland-Holst, *Rosa Luxemburg*, Zurich 1937, s. 146; cyt. za D. Guérin, *Rosa Luxemburg et la spontanéité révolutionnaire*, Milano 1974, s. 31. Tu i dalej używam włoskiego tłumaczenia dzieła Guérina.

¹¹ List do Mathilde Wurm, 16 lutego 1917, cyt. za D. Guérin, *Rosa Luxemburg...*, s. 31.

¹² Zob. G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris 1966, s. 99 i n.

uchronić owe akty przez alternatywnym totalizującym zagospodarowaniem o charakterze reakcyjnym. Ale widzieliśmy także, że Laclau i Mouffe w pustce Sorelowskiego strajku dostrzegali groźne otwarcie na nacjonalistyczne czy faszystowskie wypełnienie. Badiou stara się zabezpieczyć przed tym niebezpieczeństwem deklarując, że podobieństwo rewolucji nazistowskiej do wydarzenia jest jedynie formalne, skoro nazizm „odwołuje się jednocześnie do kategorii pełni albo substancji”. Badiou przeciwstawia „uniwersalność tego, co z zasady nie opiera się na żadnej określonej własności (żadnym określonym zbiorze elementów)” temu, co miałoby stanowić istotę myśli faszystowskiej: „absolutnie określonej partykularności, zakorzenionej w krwi, ziemi i rasie”⁷³. Zastrzeżenia Badiou budzą jednak poważne wątpliwości, gdy wziąć pod uwagę kolejne elementy jego projektu.

Badiou jest przekonany, że czysta wielość nie stwarza możliwości decydującej zmiany. Ten właśnie moment uznania wielości za ostatecznie nierewolucyjną odcina Badiou od anarchicznych kierunków myślenia, mimo wszelkich ataków na Państwo, które przeprowadza. „Prawda wymaga, poza prezentacyjną podstawą mnogości, ultra-jednego zdarzenia. Wynika z tego, że wymusza ona decyzję”⁷⁴. Chodzi o „wymuszenie wiarygodności z perspektywy nierozróżnialnego”⁷⁵. O ile zatem dla Sorela strajk, odmowa, wydaje się uniwersalną podstawą, unieważniającą wszelkie różnice, a więc i kryteria przynależności, by z pozytywności nie działania wywieść mnogość, o tyle Badiou redukuje mnogość do jedności pustki, by ustanowić decyzję o ultra-jednym zdarzeniu. Sorel, zachowując wierność filozofii Bergsona, kwalifikuje ideę pustki jako nonsensowną. Bliski jest tu Deleuze’owi, który komentując słynny fragment *Ewolucji twórczej*, w którym Bergson rozprawia się z pojęciem pustki, zauważa: „w idei nieistnienia jest idea istnienia plus logiczne działanie uogólnionej negacji, plus poszczególny motyw psychologiczny tego działania (kiedy istnienie nie odpowiada naszemu oczekiwaniu, pojmujemy je tylko jako brak, nieobecność tego, co nas interesuje)”⁷⁶. Badiou natomiast akcentując istnienie pustki i z niej wywodząc rewolucyjną moc, zmuszony jest ostatecznie poddać wszystko, co jednostkowe, jej całościującej mocy domaga się więc od każdej cząskowości poświęcenia, całkowitej autonegacji. I więcej jeszcze. Nazywając pustkę (na przykład „proletariatem”), Ba-

⁷³ Tamże, s. 86.

⁷⁴ A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, s. 429.

⁷⁵ Tamże, s. 428.

⁷⁶ G. Deleuze, *Le bergsonisme*, s. 6; zob. H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Kraków 2005, s. 229.

nia, choćby tylko na moment, siedziby czegoś, co nie daje się prezentować, i środki pozwalające odtąd zachować wierność imieniu własnemu, które po fakcie będzie potrafiła nadać – bądź słyszeć, nie możemy tego rozstrzygnąć – owemu nie-miejsu miejsca, jakim jest pustka⁷⁰.

Czym jednak jest owa nicość, pustka obecna w sytuacji, która musi zostać ujęta jako jedyne możliwe źródło zmiany, skoro radykalny przełom możliwy jest wyłącznie ex nihilo?

W samym środku każdej sytuacji, jako fundament jej bytu, znajduje się pustka. To wokół niej tworzy się pełnia (lub stabilny zbiór) danej sytuacji [...]. Można powiedzieć, że skoro sytuacja składa się z krążącej w niej wiedzy, wydarzenie nazywa pustką, ponieważ nazywa niewiedzę obecną w danej sytuacji [...]. Marks stanowi wydarzenie w myśli politycznej, ponieważ wskazuje, pod nazwą proletariatu, na pustkę znajdującą się w samym centrum powstałych wówczas społeczeństw burżuazyjnych. Proletariat, żyjący w całkowitej nędzy i nieobecny na scenie politycznej, jest jednocześnie tym, wokół czego organizuje się radosna pełnia władzy posiadaczy kapitału⁷¹.

Trudno o bardziej zdecydowane przeniesienie mocy na poziom znaczące⁷². Widzieliśmy, jak od Marksa po Gramsciego całościujące znaczące klasy ma nadać rewolucyjny wymiar spontanicznym aktom cząstkowego oporu i

⁷⁰ Tegoż, *Byt i zdarzenie*, s. 117.

⁷¹ Tegoż, *Etyka*, tłum. P. Mościcki, Warszawa 2009, s. 83.

⁷² Może tu pojawić się wątpliwość: wszak Badiou to filozof proklamujący powrót do ontologii, duchowy ojciec realizmu spekulatywnego – czy zatem pustka sytuacji nie jest jedynie ślepy punktem, niszczącym ustabilizowaną strukturę, rozbijającym ową „radosną pełnię” władzy? Problem ten wymaga osobnej obszernej analizy, zauważmy jednak, że Badiou, podobnie jak jego uczniowie, nie ukrywa Pascalskich inspiracji. W planie ontologicznym, silnie z matematyzowanym, odkryta zostaje, za Pascalem, „nieskończona nieskończoność możliwych twierdzeń” (B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński, myśl 352), drogą zaś wyjścia, ustanowienia prawdy zawieszającej prawo, staje się cud. O ile jednak u Sorela (też zresztą odwołującego się do Pascala – który zdaje się być powodem zbieżności tonu Sorela z myślą Badiou) cud jedynie (aż) zawiesza prawo, u Badiou cud zawieszając prawo, „wyraża zdolność interwencyjną” (A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, s. 227). Badiou, w duchu Schmittiańskiego, potrzebuje cudu, by możliwa, konieczna, stała się boska interwencja. Bóg, choćby nie istniał, staje się możliwy jako, by użyć terminu Meillassoux „Dieu à venir”. Ontologiczna orientacja Badiou ustanawia fundamentalną różnicę między nim a Sorelem, któremu pragmatystyczny prymat epistemologii pozwala wyjść poza chłód matematycznej wielości. Używając terminów Uexküll’a, Badiou analizuje abstrakcyjną całość Umgehung, podczas gdy Sorel, zbieżnie z późniejszą formułą Uexküllowsko-Deleuzjańską, myśli Umwelt jako zróżnicowaną wielość.

marksistach przekonania, że spontaniczna akcja mas możliwa jest tylko w obiektywnych warunkach ekonomicznych, które na nią pozwalają – „spżowe prawa rewolucji są potężniejsze niż chwilowe nastroje mas”¹³. Wszak widzieliśmy, że w rozprawie z anarchizmem Luksemburg z jednej strony oskarża go o abstrahowanie od kontekstu ekonomicznego, z drugiej – „pstrą mieszaninę” o różnym statusie ekonomicznym uznaje, zgodnie z marksistowskim paradygmatem, za jego społeczną bazę. Z napięciem między fascynacją spontanicznymi wystąpieniami a przekonaniem, że sytuacja rewolucyjna możliwa jest tylko jako efekt zaostrzenia się sprzeczności kapitalizmu, napięciem obecnym zresztą także w myśli Marksa, Luksemburg nie umie poradzić sobie tak łatwo, jak uczynili to ortodoksi II Międzynarodówki, którym nic nie było bardziej wstrętne od niezaplanowanych robotniczych wystąpień. Ostatecznie Luksemburg zadowala się trawestacją formuły Marksa, „ludzie nie tworzą historii dowolnie. Lecz tworzą ją samodzielnie”¹⁴.

Masa: między „pstrą mieszaniną” a klasową jednością

Kwestią istotniejszą od śledzenia deterministycznej nuty w myśli Luksemburg jest identyfikacja rewolucyjnego podmiotu: masy. Uderzająca jest jego jednorodność, stanowiąca zarazem warunek mocy i podstawę złączenia w jedno mnogości strajków. Gdy anarchiści bronić będą autonomii heterogenicznych punktów oporu, żywa wielość form walki jest wedle Luksemburg jedynie sposobem przejawiania się jedności masy. Co istotne, ustanowienie masy jako podmiotu nie jest określeniem podstawy, punktu wyjścia dla rewolucji pojmowanej jako praca różnicowania, lecz formą docelową obiektywizacji, zniesienia różnicy. Ten moment myślenia, który widzieliśmy już w żywiołowej niechęci Luksemburg do lumpenproletariackiej „pstrej mieszaniny”, jest niezbędny, by określić zadania partii, która nie znika, lecz zmienia swą pozycję wobec punktów oporu. „Komuniści – głosi Manifest Komunistyczny – wobec różnych grupowych interesów (narodowych, lokalnych) proletariuszy reprezentują wspólne interesy całego proletariatu i na rozmaitych szczeblach rozwoju walki klasowej reprezentują interesy ruchu jako

¹³ D. Guérin, *Rosa Luxemburg...*, s. 32.

¹⁴ „Die Menschen machen ihre Geschichte nicht aus freien Stücken. Aber sie machen sie selbst”. To zdanie z Kryzysu socjaldemokracji jest trawestacją słynnych słów Marksa otwierających 18 brumaire’a Ludwika Bonaparte.

całości, tj. ostateczne cele wyzwolenia proletariatu” – pisze Luksemburg¹⁵. Zadaniem partii nie jest zatem „propagowanie” strajku, czy tym bardziej jego wywołanie, zarządzanie, organizowanie – strajk masowy nie jest „scyzorykiem, który »na wszelki wypadek« można trzymać zamknięty w kieszeni albo zgodnie z postanowieniem można otworzyć i użyć”¹⁶. Aktywność strajkowa jest manifestacją ludowej energii, odzyskaniem mocy.

A więc jeśli odrzucimy pedantyczny schemat [...] strajku [...] wywołanego sztucznie na rozkaz partii i związków zawodowych, i zwrócimy się do żywego obrazu rzeczywistego ruchu ludowego, wybuchającego z żywiołową siłą wskutek krańcowego zaostrenia się przeciwieństw klasowych i znajdującego wyraz w [...] burzliwych walkach i strajkach masowych, to jest rzeczą oczywistą, iż zadanie socjaldemokracji polegać musi nie na technicznym przygotowaniu i prowadzeniu strajku masowego, lecz przede wszystkim na politycznym kierowaniu całym ruchem [...]. Jeśli socjaldemokracja chce [...] przejąć i utrzymać rzeczywiste kierownictwo ruchu masowego oraz cały ten ruch opanować w sensie politycznym, to musi ona z całą jasnością, konsekwencją i zdecydowaniem wytyczyć proletariatu [...] taktykę i cele okresu nadchodzących walk”¹⁷.

Tak oto Luksemburg rozdziela moc i świadomość. Tu, rzecz jasna, rozchodzi się drogi Luksemburg i anarchizmu. Guérin będzie zmuszony z żalem zauważyć w podsumowaniu swej książki (ponownie za Roland-Holst), że „nigdy nie zdołała uwolnić się całkowicie od koncepcji centralizacji i odgórnej organizacji [...], dzieło Róży Luksemburg obciążone jest wieloma błędami i wieloma sprzecznościami”¹⁸.

Paradygmat stworzony przez Luksemburg znajdzie zastosowanie w historiografii. W opublikowanej w 1984 roku *The Theory of the General Strike from the French Revolution to Poland* Phil Goodstein podporządkuje całą narrację tezie o koniecznym połączeniu w strajku rewolucyjnym (tylko taki, w przeciwieństwie do rewindykacyjnego, może zmienić położenie klas pracujących) spontaniczności mas i świadomego kierownictwa partii rewolucyjnej. Historia strajków jest dla Goodsteina pasmem klęsk, nigdy bowiem,

¹⁵ R. Luksemburg, *Strajk masowy...*, s. 179.

¹⁶ Tamże, s. 118.

¹⁷ Tamże, s. 168-169.

¹⁸ D. Guérin, *Rosa Luxemburg...*, s. 82-83.

nej mocy egalitarnego oporu” istniejącej przed wszelką analizą i ponad historią⁶⁴.

Peter Hallward we wprowadzeniu do przeprowadzonego przez siebie obszernego wywiadu z Badiou definiuje cel Badiou jako „zbádanie możliwości głębokiej, uniwersalizowalnej zmiany w danej sytuacji”⁶⁵. Taka zmiana miałaby być możliwa tylko wbrew Państwu. Państwo bowiem konstruuje całość z mnogości „już policzonych-za-jedno przez struktury sytuacji”⁶⁶. Państwo nie może żadnej mnogości wytworzyć (prezentować), może je tylko reprezentować, a zatem zarządzać nimi, administrować. Podobną intuicję wyrażają Deleuze i Guattari, gdy przeciwstawiają bycie mniejszością – domkniętą i zdątną do reprezentacji – bliskiej duchowi anarchistycznemu formule stawiania się mniejszościowym⁶⁷ (która to formuła zdaje się odpowiadać Badiouańskiej kategorii szczególności – tego, co prezentowane lecz nie reprezentowane⁶⁸). Sam Badiou podąży jednak inną drogą – ku pustce, ani prezentowanej, ani reprezentowanej.

Bo też Badiou poddaje bezwzględnej krytyce „foucaultyzm” i „negryzm” (tak kwalifikuje kierunki myślenia, w których, najogólniej mówiąc, mnogość ujmowana jest jako podstawa oporu), uznając je za ostatecznie definiujące opór jako uwarunkowany przez władzę, reaktywny, zawsze z władzą współistniejący. „Kto wchodzi do polityki myśląc o formach władzy, zawsze skończy z państwem (w ogólnym sensie tego słowa) jako punktem odniesienia”, deklaruje Badiou i sprzeciwia się koncepcjom, wedle których można „stworzyć przestrzeń wolności, wycinając ją z tej samej materii, co istniejące władze”⁶⁹.

Stąd też dystans Badiou do bliskiej Deleuze’owi i anarchistom formuły rozbicia pola zorganizowanego przez aparaty Państwa, czyli wytworzenie pozytywnej mocy poza jego terytorium. Zdarzenie możliwe jest jedynie wewnątrz Państwa jako ujawnienie jego pustki. Polityka nie jest wojownikiem pod murami państwa, lecz raczej tym cierpliwym strażnikiem pustki, instruowanym przez zdarzenie, albowiem jedynie w zmaganiu się ze zdarzeniem państwo staje się ślepe na własne panowanie. Polityka konstruuje tutaj środki bada-

⁶⁴ Tamże, s. 17.

⁶⁵ A. Badiou, *Beyond Formalisation: an Interview*, „Angelaki. Journal of the theoretical humanities” 2003, No. 8.2, s. 111-136; cyt. z Hallwarda na s. 111.

⁶⁶ A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2010, s. 113.

⁶⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris 2006, s. 133.

⁶⁸ A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, s. 114.

⁶⁹ A. Badiou, *Beyond Formalisation...*, s. 125.

z analizy Sorela, i historycznie fałszywe oraz analitycznie nieuzasadnione byłoby uznanie go za konieczny”⁶⁰, tym niemniej jeśli mają rację, widząc w Sorelowskim micie raczej pustkę niż pozytywną możliwość odmawiającą aktualizacji, ujawniliby istotną słabość tej myśli.

Analiza Laclaua, ujawniająca pustkę w sercu myśli Sorelowskiej, każe nam zająć się propozycją Alaina Badiou, która na pierwszy rzut oka może wydawać się uderzająco zbieżna z intuicjami Sorelowskimi. Bo też przy szybkiej lekturze propozycji Badiou daje się zgrabnie osadzić w kontekście Sorelowsko-Benjaminowskim. Tak w każdym razie chce je czytać Alberto Toscano, angielski tłumacz Badiou⁶¹. Badając Badiouańskie odrzucenie „komunizmu destrukcji” na rzecz „komunizmu oddzielenia”, czy inaczej rzecz ujmując, zastąpienie niszczącego antagonizmu „podziałem i separacją”, Toscano akcentuje niechęć wobec przemocy pojmowanej jako siła konstytuująca, dystans od Państwa (rozumiany jako „polityka zalecenia [prescription] raczej niż żądania czy ataku”. Wreszcie, doszedłszy do przeprowadzanego przez Badiou rozróżnienia na siłę i forsing (odpowiadającego Sorelowskiemu rozróżnieniu między siłą a przemocą)⁶² Toscano zauważa:

W obu przypadkach mamy pojęcia współbrzące z koncepcją Gewalt, które określają relację między (politycznym) podmiotem a tworzeniem nowości, równości i sprawiedliwości – czy właściwie, by użyć centralnej kategorii późniejszej filozofii Badiou, prawdy. Pierwsze (siła) związane jest z pojęciem niszczenia, drugie [forsing] z pojęciem odejmowania⁶³.

Celem miałyby być „polityczna zdolność nie przekładająca się na prawną, biurokratyczną czy militarną władzę”. Tak pojęta myśl Badiou ufundowana byłaby na przekonaniu o „ontologicznej uprzedniości buntu”, „autonomicz-

⁶⁰ E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia...*, s. 50.

⁶¹ A. Toscano, *Can Violence Be Thought?: Notes on Badiou and the Possibility of (Marxist) Politics*, „Identities. Journal for Politics, Gender, and Culture” 2006, No. 5.1, s. 9-38; także Saul Newman, jeden z głównych proponentów postanarchizmu, chce widzieć Badiou wśród ideowych patronów tego nurtu, zob. S. Newman, *Anarchism, Poststructuralism and the Future of Radical Politics*, „SubStance” 2007, No. 113, s. 3-19.

⁶² „Siła ma na celu narzucenie organizacji porządku społecznego [...], podczas gdy przemoc zmierza do zburzenia tego porządku”, G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, s. 257. „Przemoc całkowicie zmienia aspekt każdego konfliktu, w który wkracza, ponieważ wyrzeka się siły [...] i zmierza do zniesienia Państwa, które jest centrum, jądrem siły” – tamże, s. 29.

⁶³ A. Toscano, *Can Violence Be Thought?...*, s. 23-24.

jak sądzi, do takiego połączenia nie doszło – o klęsce decydowała albo bierność mas, albo brak świadomego kierownictwa, które rozumiałoby „zakres, naturę, ograniczenia i problemy strajku powszechnego i podboju władzy politycznej”¹⁹. Marta Petrusiewicz w recenzji dzieła Goodsteina proponuje nie bez sarkazmu, by zmienić tytuł na *Rosa Luxemburg revisited* i podkreśla fundamentalny brak, który nie pozostaje chyba bez związku z przyjętym luksemburgiańskim paradygmatem: „ludzie pracy są wielkimi nieobecnymi tej książki. Nie dowiadujemy się niczego o nadziejach, pragnieniach, wizjach strajkujących mężczyzn i kobiet; ani o impulsie by strajkować i by strajkować wspólnie – impulsie pogrzebanym gdzieś w głębinach kolektywnej psychologii [...]. Nic wreszcie o znaczeniu »świętowania« wcielonemu w strajk, poczuciu zemsty, które siła i liczba może wytworzyć”²⁰. Myśl Petrusiewicz, jak zobaczmy, silnie zbieżna z Benjaminowskim O pojęciu historii, jawi się jako powrót do anarchistycznego obrazu strajku, także gdy Petrusiewicz przeciwstawia książce Goodsteina biograficzne badanie strajków we Francji między 1870 a 1890 rokiem autorstwa Michelle Perrot²¹. Świadomość, będąca źródłem oporowej mocy, jest w losach i doświadczeniach tysięcy strajkujących, a nie w badanej przez Goodsteina „ogólnej historii idei strajku powszechnego”.

Laclau, Mouffe: Klasa jako znaczące

Luksemburgiański paradygmat, wyłożony w Strajku masowym, partii i związkach zawodowych, zainspiruje także filozofię polityczną lat osiemdziesiątych. Laclau i Mouffe właśnie ten tekst biorą za punkt wyjścia swojej Hegemonii i socjalistycznej strategii. „Ów arbitralnie wybrany punkt początkowy [...] jeśli nawet nie dostarczy nam zarysu linii rozwojowej, to przynajmniej uwidoczni rozmiary kryzysu”²². Autorzy Hegemonii... zwracają uwagę na strategiczny wymiar koncepcji jedności mas – o ile w Rosji 1905 roku każde wystąpienie strajkowe, lokalne i artykułujące swoje cele, staje się niejako automatycznie wystąpieniem o charakterze

¹⁹ P. H. Goodstein, *The Theory of the General Strike from the French Revolution to Poland*, Boulder 1984, s. 264.

²⁰ M. Petrusiewicz, [recenzja], „International Labor and Working-Class History” 1986, Vol. 30, s. 118-124.

²¹ M. Perrot, *Les ouvriers en grève: France, 1870-1890*, Paris 1974.

²² E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, tłum. S. Królak, Wrocław 2007, s. 10.

powszechnym, o tyle w wypadku kraju rozwiniętego kapitalizmu (Niemiec) wystąpienia robotnicze pozostają zatowizowane, odosobnione, zawsze specyficznie partykularne – pozbawione twórczej mocy, niezdolne do przezwyciężenia logiki kapitalistycznej, logiki walki poszczególnych interesów. „W społeczeństwie kapitalistycznym klasa robotnicza jest z konieczności wewnętrznie podzielona i może odzyskać jedność tylko za pośrednictwem samego procesu rewolucyjnego”. A zatem konieczne staje się „ustanowienie jedności rewolucyjnego podmiotu na złożoności i różnorodności”, tak aby każda pojedyncza walka wykraczała poza swoje znaczenie, „swoją dosłowność”, i zaczęła „reprezentować w świadomości mas tylko jeden z momentów ogólniejszej walki z systemem”²³. „Jedność klasowa jest zatem jednością symboliczną”, zauważają Laclau i Mouffe, co w istocie oznaczać musi zerwanie z ekonomizmem. Natychmiast jednak Luksemburg zmuszona jest do ekonomizmu powrócić:

Z jednej strony [...] analiza przeprowadzona przez Różę Luksemburg do tego stopnia zwielokrotniła punkty antagonizmu i formy walki – które będziemy [...] nazywać pozycjami podmiotowymi, że całkowicie udaremniła jakąkolwiek możliwość ich kontroli czy planowania przez [...] polityczne przywództwo; z drugiej natomiast – postulowała symboliczną naddeterminację jako konkretny mechanizm jednoczenia owych walk²⁴.

Kłopot, jak zauważają autorzy Hegemonii..., w tym, że z teorii rewolucyjnej spontaniczności wyprowadzić można, zgodnie z intuicjami anarchistycznymi, podmiot nieokreślony, na pewno nie podmiot w postaci klasy. Skądinąd sama Luksemburg w tym właśnie tekście zmuszona jest przywołać rewolucyjną aktywność reprezentantów „drobnomieszczańskich i wolnych zawodów”: urzędników, aktorów, nawet urzędników policji. Stąd konieczny powrót do obiektywnych praw rozwoju kapitalizmu, wyjaśniających proletaryzację udział w rewolucji klasy średniej i chłopów. Laclau i Mouffe zauważają przy tym, że logika ekonomicznej konieczności i logika rewolucyjnej spontaniczności nie dopełniają się, lecz pozostają w konflikcie – stąd owe sprzeczności, podkreślane przez Guérina. Wyjściem, które zaproponują autorzy Hegemonii..., nie jest jednak wybór (powrót do anarchizmu lub ortodoksyjnego

²³ Tamże, s. 12-13.

²⁴ Tamże, s. 14.

znosząc zatem przemoc prawa, będąc w swej istocie anarchistycznym – nie jest skokiem do większego życia. Strajk nie może stać się prawdziwie rewolucyjny, skoro „dzisiejsza gospodarka postrzegana jako całość porównywalna jest nie tyle do maszyny, która przestaje pracować, gdy opuszcza ją palacz, co raczej do bestii, która poczyną szaleć, gdy tylko poskramiacz odwraca się do niej plecami”⁵⁸. Skok ku większemu życiu umożliwi jedynie boska przemoc niebędąca środkiem, przemoc, która znosząc prawo nie ustanowi go na powrót i nie dopuści do jego rekonstrukcji.

Gramsci, dostrzegając bierny i zarazem rozłamowy charakter myśli Sorelowskiej, sądził zarazem, podobnie jak Benjamin, że strajk generalny jest tylko obrazem praktycznego działania „o charakterze, jeśli tak rzecz można, negatywnym i przygotowawczym”. Domagał się przeto „fazy aktywnej i konstruktywnej”.

Czy jednak [...] pozostając w kręgu intuicji sorelowskich można wyobrazić sobie, by skuteczne było narzędzie, które pozostawia wolę zbiorową w jej pierwotnej, elementarnej fazie tworzenia się, ograniczając ją do samego przeciwstawienia się, do „rozłamu” [...]. Czyż ta wola zbiorowa, ukształtowana w sposób tak elementarny, nie przestanie wkrótce istnieć, rozdrobniona na niezliczoną ilość woli jednostkowych, które w fazie pozytywnej zwrócą się w różnych i rozbieżnych kierunkach⁵⁹?

Tak pojęta spontaniczność, żywiołowość, jest dla Gramsciego, jak widzieliśmy, niemożliwa inaczej niż jako czysty mechanizm. Tymczasem dla Sorela uniwersalność aktu odmowy ma otworzyć pole różnicowania, wytwarzania pojedynczości poza całością.

Badiou: pustka i wydarzenie

W ujęciu Laclaua i Mouffe Sorelowskie pojęcie strajku ujawnia jedynie pustkę, która domagać się będzie wypełnienia. Stąd (zrealizowana historycznie) możliwość ześlizgnięcia się sorelizmu ku nacjonalizmowi z kategorią narodu wypełniającą pustkę odmowy. Laclau i Mouffe zaznaczają wprawdzie, że „jest to oczywiście tylko jeden z możliwych wniosków, jakie wywieść można

⁵⁸ Tegoż, Przyczynek do krytyki przemocy, tłum. A. Lipszyc, „Kronos” 2009, nr 4, s. 36.

⁵⁹ A. Gramsci, Nowoczesny książe, s. 490.

poszczególnych konfliktów, zabarwia intensywnym życiem wszystkie detale kompozycji przedstawiającej się świadomości⁵².

To dlatego w micie strajku generalnego zawiera się cały socjalizm.

Analiza Sorelowska przywołuje na myśl Benjaminowską tezę XII O pojęciu historii: źródłem siły klasy robotniczej jest jej przeszłość – „obraz ujarzmionych przodków”⁵³. Słowa młodego robotnika z Fiata, fundującego na cierpieniu robotniczą przyjaźń, stanowią ilustrację czy potwierdzenie tezy Benjaminowsko-Sorelowskiej: to doświadczenie uciemnienia, najbardziej własne, umożliwia powstanie jedności, której obrazem jest u Sorela mit. Sorelowi bowiem nigdy dość powtarzania, że właśnie mit uwalnia pracujących od przywództwa socjalistycznych działaczy, jest najbardziej własnym, niepodlegającym intelektualnym opracowaniom ani kadrowemu zarządzaniu, wglądem i rozpoznaniem swojego miejsca w świecie. Sorel zwraca uwagę na znaną nam już obserwację, że manifestacje ludowego niezadowolenia często zostają zagospodarowane przez ideologię konserwatywną, reakcyjną. Mit strajku generalnego, ustanawiając perspektywę całkowitej odmowy, sprawia, że „najdrobniejszy incydent codziennego życia staje się symptomem wojny między klasami”⁵⁴. Uciemnieniu w najbardziej swoim „upartym, wzrastającym, intensywnym oporze wobec istniejącego stanu rzeczy” zabezpieczają się przed wszelkim kierownictwem – tak postępowych przyjaciół, jak reakcyjnych wrogów.

W słynnym fragmencie Teologii politycznej Carl Schmitt pisze: „Stan wyjątkowy ma dla nauki o prawie analogiczne znaczenie jak cud w naukach teologicznych”⁵⁵. Jest rzeczą uderzającą, jak dalece Sorel zainteresowany był kategorią cudu, którą uważał za niezbywalną w teologii⁵⁶. Sorelowski strajk generalny jest politycznym odpowiednikiem cudu, zawieszeniem prawa, stanem wyjątkowym, który zdaje się być owym wytęsknionym przez Benjamina (i Agambena) prawdziwym stanem wyjątkowym⁵⁷. Trzeba wszakże zauważyć, że sam Benjamin w koncepcji Sorela dostrzegał jedynie czysty środek, to znaczy akt pozbawiony przemocy, który umożliwia bezprzemocową relację między ludźmi, stanowi dla niej jednak konieczną techniczną ramę –

⁵² Tamże, s. 182.

⁵³ W. Benjamin, „O pojęciu historii”, w: *Twórca jako wytwórca*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2011, s. 208.

⁵⁴ G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, s. 193.

⁵⁵ C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Kraków 2000, s. 61.

⁵⁶ Zob. G. Sorel, *Dio ritorna*, [w:] *Da Proudhon a Lenin*, Roma 1974, s. 36-41.

⁵⁷ W. Benjamin, *O pojęciu historii*, s. 206 (teza VIII).

marksizmu), lecz próba przewyciężenia sprzeczności, co wszakże zaowocuje utrzymaniem całościującego pojęcia klasy przy całkowitym oderwaniu go od materialnej podstawy.

Zanim zajmimy się projektem Laclaua i Mouffe, musimy dostrzec, że logika ekonomicznej konieczności ma w myśli Luksemburg jeszcze jedną funkcję – umożliwiając całościową symboliczną naddeterminację, stanowi zarazem kotwicę, która pozwala ocalić spontaniczną mnogość przed Leninowskim woluntaryzmem. Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że od 1902 roku Luksemburg pozostawała przeciwniczką Leninowskiej koncepcji partii przedstawionej w *Co robić?* i definiującej zadanie socjaldemokracji („czynnika świadomego”) jako walkę z żywiołowością czy spontanicznością. Stąd też Gramsci w *Nowoczesnym księciu* trafnie, jeśli patrzeć z pozycji leninowskich, skrytykuje ją za „przecenianie czynników ekonomicznych i spontanicznych” i zarazem lekceważenie elementów woluntarystycznych i organizacyjnych²⁵. W tym ujęciu wysiłek uzgodnienia ekonomizmu ze spontanicznością ujawnia nowy sens.

Stąd też konieczna staje się przeprowadzona przez Gramsciego redefinicja pojęcia spontaniczności. Wedle Gramsciego „czysta spontaniczność w historii nie istnieje”, byłaby bowiem czysto mechaniczna. To, co nazywamy spontanicznym, jest pierwotną właściwością klas podporządkowanych, niepozbawioną wszakże różnorodnych form świadomego kierownictwa – niewidzialnego, bo niepozostawiającego sformalizowanych czy udokumentowanych śladów, kształtowanego przez codzienne doświadczenia, zespół przekonań, owo *sensu commune*, właściwe klasie, która nie rozpoznała się jeszcze jako klasa „dla siebie”. Tego rodzaju „spontaniczność” jest swoistym stanem embrionalnym, elementarnym, który przez edukację, pracę teoretyczną, oczyszczanie z zewnętrznych wpływów, ostatecznie – dyscyplinę, może i powinien rozwinąć się, by wytworzyć zorganizowaną formację polityczną, organicznie związaną z wytwarzającą ją klasą (różnica, zauważa Gramsci, jest różnicą stopnia, nie jakości), niezbędną, by zabezpieczyć „spontaniczne” wybuchy niezadowolenia przed zagospodarowaniem ich przez „prawicowe reakcyjne ruchy klasy panującej”²⁶. Ponownie odzywa się tu, obecne już u Marksa, przekonanie o podatności spontanicznego działania nieujętego w kategorię klasy na zagospodarowanie przez ruchy reakcyjne. Celem świadomego kierownictwa musi być zatem, podobnie jak u Luksemburg, wpisanie

²⁵ A. Gramsci, *Nowoczesny księżę*, [w:] *Pisma wybrane*, Warszawa 1961, t. 1, s. 582-583.

²⁶ Tegoż, *Quaderni del carcere*, t. 3, Torino 1975, s. 330-331.

tęgo, co spontaniczne, w przestrzeń polityki, a więc reprezentacji. O ile jednak u Luksemburg istnieje napięcie między spontanicznością a całościującą polityczną reprezentacją, o tyle Gramsci przecina je tezą o swoistej politycznej entelechii.

Laclau i Mouffe bliżej do dziedzictwa gramsciańskiego niż do myśli Luksemburg, od której wychodzą, by przezwyciężyć jej aporie. Toteż z Gramsciego właśnie wywodzą swą koncepcję hegemonii. Laclau rozwijać ją będzie w swych Emancypacjach, gdzie w tekście Dlaczego puste znaczące mają znaczenie dla polityki? powróci raz jeszcze do tekstu Luksemburg. Centralnym pojęciem Laclaua jest owo tytułowe „puste znaczące” (element znaczący bez elementu znaczonego) rozumiane jako znaczące nieobecnej, niemożliwej całości. Jeśli bowiem system oznaczania jest systemem różnicowania i ma charakter relacyjny („w pojedynczy akt znaczenia uwikłana jest całość” systemu²⁷), wymaga to istnienia systemu jako całości i, w konsekwencji, czyni ekwiwalentnymi różnice wewnątrz systemu, a zarazem nie pozwala na ujęcie owej całości (która nie jest przecież wewnętrzna wobec siebie i jako taka nie może być ujęta jako kolejna różnica) inaczej niż poprzez redukcję do czystej negatywności tego, co poza systemem²⁸. Tak więc zarówno całość systemu, jak i czysta negatywność tego, co poza nim, ujęte być mogą tylko poprzez puste znaczące.

Przystępując do analizy Strajku masowego..., Laclau wychodzi od znanej nam już obserwacji: „znaczenie (znaczone) wszelkich konkretnych walk już od początku występuje jako wewnętrznie podzielone. Konkretny cel walki jest tym właśnie celem nie tylko w swej konkretności; znaczy on także opozycję wobec systemu”²⁹. A zatem znaczone objawia się zarazem jako różnica (to oto wystąpienie wobec wszelkich innych) i jako ekwiwalencja (w całościowo pojmowanym zakwestionowaniu systemu). Zdaniem Laclaua, aby wyrazić całość, czyli nieosiągalne, niemożliwe do adekwatnej reprezentacji zniesienie wszelkich różnic, konieczne jest „uprzywilejowanie wymiaru ekwiwalencji aż do stopnia, w którym prawie całkowicie zacierają się jego dyferencjalna natura”³⁰. Wspólnota, którą Laclau pojmuję jako nieobecną pełnię, nie może mieć żadnej własnej formy reprezentacji, zapożycza więc ją. W ten sposób „opróżnienie partykularnego znaczącego z jego partykularnego, dyferencjal-

jakim połączone są heterogeniczne szczegóły. Tu części muszą być rozważane osobno, trzeba ocenić ich wagę i podjąć próbę ich zharmonizowania”⁴⁷.

Strajk Sorelowski znosi zatem wszelkie partykularyzmy i wydaje się całkowicie zrywać z anarchistyczną formułą. Zarazem, inaczej niż u Luksemburg, nie mamy do czynienia z symboliczną naddeterminacją w postaci ekonomicznej konieczności artykułowanej przez partię. Jak zauważają Laclau i Mouffe, u Sorela „Całość jako fundujący racjonalny substrat uległa rozpadowi, a tym, co pozostało i z czym mamy do czynienia obecnie, jest melanż”. Nie istnieje żadna strukturalna podstawa jedności klasowej, a zatem kategoria klasy staje się „biegunem scalenia”, zadaniem świadomości. „Gdy tożsamość klasy robotniczej przestaje się wspierać na procesie jednoczenia zachodzącym na poziomie bazy (gdzie mamy do czynienia jedynie z melanżem), podstawą jej istnienia staje się separacja od klasy kapitalistów”⁴⁸. Inaczej więc niż u operaistów, z którymi łączy Sorela definiowanie klasy jako odseparowanej, klasa nie ma żadnej własności pozytywnej, w istocie pozostaje „pstrą mieszaniną”. Całością, jednolitym podmiotem, staje się w samym tylko akcie odseparowania, odmowy.

Aby ów akt odmowy był możliwy, konieczny staje się mit, mit strajku generalnego. Mit jest w myśleniu Sorela formą Bergsonowskiego wspomnienia-obrazu, które oddziałuje na percepcję, aktualizuje się w niej, a zarazem nadaje jej kształt – percepcja jest bowiem zawsze przeniknięta wspomnieniami-obrazami, zarazem obecnymi i odróżnionymi⁴⁹. Sorelowski mit ma być zatem „środkiem oddziaływania na teraźniejszość” i zarazem „wyjściem z teraźniejszości”⁵⁰. Mit strajku generalnego jest obrazem wspólnoty złączonej odmową i w tym akcie odmowy heroicznej, prawdziwie egalitarnej, zdolnej do poświęcenia. Jako taki, strajk generalny nie będzie żadnym rzeczywistym wydarzeniem, „jakiegokolwiek próby rozpatrywania go dosłownie jako przyszłej historii są pozbawione sensu”⁵¹. Swą siłę bierze z przeszłości, jako wspomnienie-obraz. Strajki są źródłem najszlachetniejszych, najgłębszych, najbardziej poruszających uczuć, jakie ma proletariat; strajk generalny łączy je wszystkie w skoordynowany obraz i ujmując je razem, nadaje każdemu z nich maksymalną intensywność; odwołując się do bolesnych wspomnień

²⁷ E. Laclau, Dlaczego puste znaczące mają znaczenie dla polityki?, [w:] Emancypacje, tłum. A. Sypniewska, Wrocław 2004, s. 68.

²⁸ Tamże, s. 70.

²⁹ Tamże, s. 72.

³⁰ Tamże, s. 71.

⁴⁷ Tamże, s. 232.

⁴⁸ E. Laclau, Ch. Mouffe, Hegemonia..., s. 47.

⁴⁹ H. Bergson, Materia i pamięć, tłum. R. J. Weksler-Waszkner, Kraków 2006, s. 98 i n.

⁵⁰ G. Sorel, Réflexions sur la violence, s. 180, 177.

⁵¹ Tamże, s. 180.

Sorel: cud powszechnej odmowy

Anarchistyczna formuła bycia mniejszościowym i spontanicznego oporu wobec wszelkich form opresji bywa niekiedy odrzucana, gdyż miałyby być niezdolna do rozpoznania czy ocenienia znaczenia kapitalizmu jako całościowego systemu opresji. Rozmaitość form panowania byłaby w tym ujęciu tylko funkcją jednolitego systemu wyzysku. Punktowe akty oporu z definicji musiały być nieskuteczne, postulat moralnej solidarności natomiast – nieprzekonujący i od czasów Marksa definiowany jako sentymentalny. Georges Sorel, który równolegle z Różą Luksemburg poszukiwał możliwości ujęcia oporu jako „niepodzielnej całości” [un tout indivisé]⁴⁴, jest myślicielem, który próbował przekształcić anarchizm tak, by oddolna moc oporu zarazem nie została odgórnie zorganizowana i zdolna była uderzyć w kapitalizm jako całość.

Przedstawiając swą wizję rewolucyjnego syndykalizmu, a właściwie „skupiając cały socjalizm w dramacie strajku generalnego”, Sorel poszukuje formuły oporu, która będzie zarazem uniwersalna i politycznie niereprezentowalna. W sposób przywołujący na myśl tezę operaizmu, kwalifikuje strajk jako akcję klasową i zarazem rozłamową: „opozycje, zamiast je wygładzać, muszą zostać ostro uwypuklone [...], grupy, które walczą jedna przeciw drugiej muszą zostać ukazane jako odrębne i tak zwarte, jak to możliwe”⁴⁵. To wojna, w której jedność, podobnie jak w opisie Rivellego, ma charakter czysto moralny. Doświadczenie strajków rosyjskich 1905 roku Sorel ocenia zupełnie inaczej niż Luksemburg. Gdzie ona widzi zachwycający spontaniczny ruch mas, tam on posuwa się do supozycji, że przebieg rewolucji w Rosji nigdy kapitalizmowi nie zagroził, a nawet być może oczyścił pole Wittemu, ministrowi, który w Rosji instalował kapitalistyczny porządek: „nie ma w ogóle żadnego podobieństwa między tym, co zdarzyło się w Rosji, a tym, czego oczekują »prawdziwi syndykaliści we Francji«”⁴⁶. Sorel, który dostrzegając w wystąpieniach rosyjskich właśnie ich partykularyzm, dezawuuje je jako „polityczne” i przeciwstawia proponowanej przez siebie idei strajku proletariackiego. „W pierwszym wypadku [pożądanego powszechnego strajku proletariackiego – PL] żaden szczegół nie może być rozważany sam w sobie; w drugim [powszechnego strajku politycznego] wszystko zależy od kunsztu, z

nego elementu znaczonego umożliwia [...] pojawienie się »pustych« znaczących jako znaczących braku, nieobecnej całości”³¹.

Relacja, dzięki której pewna partykularna treść staje się znaczącym nieobecnej pełni wspólnoty, jest właśnie tym, co nazywamy stosunkiem hegemonicznym (...). Klasę lub grupę uznaje się za hegemoniczną, gdy nie zamyka się w wąskiej korporacyjnej perspektywie, lecz przedstawia się jako dążąca do urzeczywistnienia bardziej dalekosiężnych celów – czy to emancypacji, czy to zapewnienia porządku szerszym masom populacji³². Analiza Laclaua prowadzi, jak widzimy, do wytworzenia pojęcia klasy w przestrzeni znaczących opróżnionych z elementów znaczonych. To wszakże oznacza, że moc oderwana zostaje od swej podstawy w znaczonego, od poszczególnych jednostek i grup, by skumulować się w całościującym znaczącym. W ten sposób rozstajemy się bezpowrotnie z wielością form rewolucyjnej spontaniczności, zmierzając ku mniej lub bardziej rewolucyjnemu centralistycznemu zarządzaniu³³.

Operaizm: kolektywny robotnik i odmowa pracy

W tym kontekście warto przyjrzeć się koncepcjom Mario Trontiego i włoskiego operaizmu wczesnych lat sześćdziesiątych.

Klasa robotnicza staje się jedyną anarchią, której kapitalizm nie jest zdolny społecznie zorganizować. Zadaniem ruchu robotniczego jest naukowe zorganizowanie tej anarchii robotniczej i polityczne kierowanie nią wewnątrz produkcji kapitalistycznej. W modelu społeczeństwa zorganizowanego przez kapitał sama partia robotnicza nie może być niczym innym niż organizacją anarchii już nie wewnątrz, ale poza kapitałem, to jest poza jego rozwojem.

³¹ Tamże, s. 74.

³² Tamże, s. 75.

³³ Laclau zakłada zresztą, że zarządzanie owo realizować się będzie w ramach porządku demokratycznego. Uderzające jest porównanie propozycji Laclaua z obserwacjami Jacquesa Rancière’a – tam, gdzie Laclau widzi puste miejsce, czekające na wypełnienie, Rancière dostrzega fundamentalną cechę polityki prawdziwie demokratycznej, przyczynę, dla której „demokracja nie jest ani społeczeństwem do rządzenia, ani rządami nad społeczeństwem” (J. Rancière, *Nienawiść do demokracji*, tłum. M. Kropiwnicki, Warszawa 2008, s. 64).

⁴⁴ G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris 1946, s. 231.

⁴⁵ Tamże, s. 173.

⁴⁶ Tamże, s. 231; Sorel afirmatywnie przytacza tu opinię Ch. Bonniera.

– twierdzi Tronti³⁴. To rozróżnienie między ruchem a partią jest kluczowe. Uznanie klasy robotniczej za anarchię nie oznacza pochwały spontaniczności³⁵, na odwrót: jako to, co niereprezentowalne w polu działania kapitalizmu, robotnicza anarchia wymaga znaczącego: pojęcia klasy. Partia staje się niezbędna, by w społeczeństwie, którego wszelkie ustrukturyzowanie jest tylko formą ekonomicznego zarządzania, wyartykułować w planie politycznym akt oporu, pozwalający na wykroczenie poza granice kapitalistycznej organizacji życia. Celem partii jest więc zdefiniowanie robotników jako klasy, przy czym „pojęcie klasy pracującej zaistnieje tylko na tym konkretnym historycznym poziomie. Zostaje wyartykułowane w swojej specyficznej szczególności”. Wedle Trontiego klasa nie może być pojęciem uniwersalnym, uniwersalność jest bowiem wytwarzana przez kapitał. Klasa ma zatem sens wyłącznie w swojej stronnicy, „irracjonalnej” częściowości jako przeciwstawiona uniwersalistycznej, całościowej tendencji kapitału. Taki jest właściwy sens stwierdzenia Marksa, że „proletariat wyzwalać siebie, wyzwoli całą ludzkość”. Klasa powstaje zatem na bazie robotniczej anarchicznej autonomii jako partykularność rozbijająca całość. Walki robotnicze nie są przy tym aktem reaktywnym, wytworem stosunków kapitalistycznych – na odwrót, to one „zawsze popychały naprzód rozwój kapitalistyczny, zmuszały kapitał do innowacji, do skoku technologicznego, do zmiany społecznej”³⁶. „Kolektywny robotnik” dysponuje zatem, o ile walczy, suwerenną władzą nad produkcją i jako taki może stać się podmiotem rewolucyjnym. Aby tak się stało, alienacja musi osiągnąć maksymalny poziom, robotnik musi znienawidzić swoją pracę. Wtedy odmowa pracy stanie się śmiertelną bronią przeciwko kapitałowi³⁷. A zatem klasa pracująca powstaje jako klasa, by odmówić pracy. Nacisk kładziony na odseparowanie, partykularność klasy robotniczej, a także decydująca rola odmowy pracy, wiąże operaizm z myślą Sorela i rewolucyjnym syndykalizmem (sam Tronti mówić będzie w 1963 roku o neoanarchosyndykalizmie). Natomiast samo pojęcie klasy, pojmowane jako formuła dokonywanej przez partię naddeterminacji, łączy operaistów z tradycją marksistowską. Jednak inaczej niż u Laclaua misją klasy jest rozbicie całościowej organizacji kapitalistycznej, nie zaś ustanowienie hegemonii.

Do istotnego dziedzictwa operaizmu należy szczególnie głęboka analiza własnej porażki. Ta porażka w paradoksalny sposób wynika z tego, co jest

³⁴ M. Tronti, *Il piano del capitale*, „Quaderni rossi” 1963, No. 3, s. 70.

³⁵ Tegoż, *Noi operaisti*, Roma 2009, s. 101.

³⁶ Tamże, s. 99.

³⁷ Tamże, s. 98.

nej kategorii robotników będą nieodwołalnie sprzeczne z interesami innej kategorii”. Niejednokrotnie zdarza się, że podczas strajków robotnicy używają przemocy wobec łamistrajków, „którzy mimo wszystko są robotnikami, tak samo wyzyskiwanymi, a nawet bardziej upokorzonymi”. W miejsce „obiektywnej”, substancjalnej jedności ekonomicznej, Malatesta proponuje jedność (solidarność) moralną – także, a nawet przede wszystkim z tą najbardziej uciskaną, lumpenproletariacką częścią „pstrej mieszaniny”⁴².

W wydanej w roku 2005 książce *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements* Richard Day proklamuje powrót do anarchizmu. Odwołując się do alterglobalistycznej praktyki „ruchu ruchów”, biorąc za patrona Deleuze’a i Guattariego, za towarzyszkę drogi zaś Donnę Haraway, Rosi Braidotti, wreszcie Diane Elam, Day próbuje dać zarys współczesnej antyhegemonicznej strategii anarchistycznej, opartej na „globalnej solidarności bez podstaw” (groundless solidarity – sam termin przejęty jest z prac Elam) przeciwstawionej „opartej na tożsamości polityce uznania” [identity-based politics of recognition]. Spełnieniem takiej strategii jest cytowana przez Daya praktyka zapatystowska. Day cytuje słynną autoprezentację subcomandante Marcosa:

Tak, Marcos jest gejem. Marcos jest gejem w San Francisco, Czarnym w Południowej Afryce, Azjatą w Europie, Chicano w San Isidoro, anarchistą w Hiszpanii, Palestyńczykiem w Izraelu, Indianinem na ulicach San Cristobal, Żydem w Niemczech, Cyganem w Polsce, Mohawkiem w Quebecu, pacyfistą w Bośni, samotną kobietą w metrze o dziesiątej wieczorem, chłopem bez ziemi, członkiem gangu w slumsach, bezrobotnym, nieszczęśliwym studentem i, oczywiście, zapatystą w górach. Marcos to wszystkie wyzyskiwane, marginalizowane, prześladowane mniejszości stawiające opór i mówiące: „Dość”. Jest każdą mniejszością, która teraz zaczyna mówić i każdą mniejszością, która musi zamknąć się i słuchać. Psuje dobre samopoczucie tym u władzy – to jest Marcos⁴³.

⁴² E. Malatesta, przemówienie na kongresie anarchistycznym w Amsterdamie (1907), [w:] *Anarchism: a Documentary History of Libertarian Ideas*, red. R. Graham, t. 1, Montreal-New York-London 2005, s. 208-211; zob. także artykuły w *Umanità Nova* przedrukowane [w:] E. Malatesta, *Il buon senso della rivoluzione*, Milano 1999, s. 155-180.

⁴³ Marcos dla People’s Global Action, 2002, cyt. za R. J. F. Day, *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, London-Ann Arbor-Toronto 2005, s. 190-191; wypowiedź ta znana jest w kilku wariantach.

Powrót klasycznego anarchizmu: solidarność bez podstaw

Powróćmy teraz do początków debaty o strajku generalnym, by spojrzeć na nią z drugiej, anarchistycznej i syndykalistycznej strony. W tym samym czasie, kiedy Róża Luksemburg pisała *Strajk masowy...*, anarchiści francuscy masowo wstępowali do syndykatów, widząc w nich upragnioną formę oddolnej samoorganizacji robotniczej. Rodzący się rewolucyjny syndykalizm łączył spontaniczną, samoświadomą działalność robotników w uniwersalną formułę, której spełnieniem miał być rewolucyjny strajk powszechny. Tymczasem jednak w klasycznym ujęciu anarchistycznym pojedyncze wystąpienia strajkowe miałyby pozostawać swoiste i nie podlegać ani symbolicznej reprezentacji (czy, używając terminu Laclaua, naddeterminacji), ani jakimkolwiek instytucjonalnemu dookreśleniu. Powinny funkcjonować na sposób Deleuzjańskich maszyn wojennych, których aktywność przeciwstawia się każdemu domknięciu. Idzie tu ostatecznie o rozpoznanie mocy w „pstrej mieszaninie” i zabezpieczenie jej przed podmiotową reorganizacją. Stąd konsekwentny opór Errico Malatesty (skądinąd już w latach osiemdziesiątych dziewiętnastego wieku propagującego ideę strajku generalnego) wobec roztopienia anarchizmu w rewolucyjnym syndykalizmie, którego program ujęty został w roku 1906 w tak zwanej Karcie z Amiens. Wedle Karty syndykaty miały stać się podstawową formą organizacji robotniczej, poprzez którą możliwa będzie ich pełna emancypacja „poza wszystkimi szkołami politycznymi”, bez jakiegokolwiek związku z partiami politycznymi. Strajk generalny doprowadzi do wywłaszczenia kapitalistów, po nim zaś złączone syndykaty przekształcą się z grupy oporu w „grupę produkcji i redystrybucji, podstawę reorganizacji społecznej”. Malatesta, od swej słynnej polemiki z Pierrem Monattem na kongresie w Amsterdamie w roku 1907, po teksty pisane w czasie rewolucyjnych prób we Włoszech w latach 1919-1920, chce widzieć w syndykalizmie jedynie taktykę, środek działania – pożądaną, lecz nie jedyną. Fundamentalna jest tu niezgoda na jakiekolwiek domknięcie, ustrukturyzowanie, które jego zdaniem musi dotknąć ruch syndykalistyczny. Malatesta upomina się o tych i te, którzy pozostają poza syndykatami, nade wszystko bezrobotnych, będących poza klasą, poza zasadą reprezentacji, by następnie dostrzec wewnętrzne różnicowanie klasy robotniczej i zakwestionować samo pojęcie klasy – jako pojęcia, które reprezentując – zamyka i wyklucza. Nie istnieje interes klasowy, twierdzi Malatesta, „ekonomiczne interesy jed-

największym bodaj dokonaniem tego kierunku, a z konsekwencjami czego nie zdołał się on uporać. Operaści, by użyć języka Laclaua, odbudowali „wymiar dyferencjalny znaczonego”, likwidując tym samym hegemoniczną pozycję znaczącego jako pustego znaczącego. Innymi słowy – postanowili poznać to, co jest partykularną treścią robotniczego doświadczenia, które w modelu Laclaua musi zaniknąć, by powstać mogła klasa. Ostatecznie badania operaistów doprowadziły do destrukcji pojęcia klasy. To doświadczenie ujawnia fundamentalną niemożność uwolnienia znaczącego od partykularnego znaczonego, o ile oczywiście zachować chcemy moc obecną w owej partykularności zamiast transponować ją na rewolucyjną elitę.

Operaizm rodził się w klimacie intelektualnym, na który wpływały prowadzone od lat pięćdziesiątych prace Ernesto de Martino, jego uczniów i naśladowców. Muzykolodzy, potem także etnologowie i historycy (wyraźne rozgraniczanie tych dyscyplin jest zresztą mylące) zwrócili się ku warstwowemu podporządkowanemu, by usłyszeć ich głos, brzmiały w pieśniach, opowieściach, zwyczajach. Praca zmierzająca najpierw do zdefiniowania „ludu” (klas podporządkowanych), potem zaś do adekwatnego uchwycenia jego kultury w relacji do przeżywanej rzeczywistości, miała dać odpowiedź na pytanie, jak spontaniczna zdolność kulturotwórcza tych warstw ujmuje (pojmowane jako obiektywne) zagadnienie walki klas. Jako istotnego narzędzia używano przejętej z nauki radzieckiej kategorii „postępowego folkloru”, odnoszącej się do tekstów kultury ludowej artykułujących żądanie zmiany, a zatem niosących treści dynamiczne, rewolucyjne. Szeroko dyskutowany projekt mikrohistorii, „małej historii”, historii lokalnej (terminy te nie są równoznaczne) miał dać wgląd w przeszłość taką, jaką znają i, co istotne, przeżywają klasy podporządkowane. W tej przeszłości identyfikowano punkty oporowej mocy. Z tych badań narodzić się miała teoria klasy, która pozostając organicznie związana z ludową tradycją, stanie się, zgodnie z paradygmatem Gramsciańskim, artykulacją rewolucyjnej całości. Ten wielki ruch dał Włochom niezwykły, zachwycający materiał: „wielki niemowa przemówił” – nie okazjonalnie, lecz pełnym głosem. Zarazem głos ten absolutnie nie był jednorodny. Wewnętrzne różnicowanie, lokalne, językowe, ekspresyjne, wymuszało coraz dalej postępujące dzielenie klasy na grupy, grupki, ostatecznie pojedynczości, gdy okazywało się, że sam tekst rewolucyjnej pieśni nie wystarczy – liczy się ton, gest, mimika, ulotna reakcja słuchaczy na to właśnie wykonanie, a zatem każdorazowe wykonanie.

W środowiskach robotniczych, do których udali się intelektualiści, dość szybko ujawniały się wewnętrzne podziały: chłopci z południa zaciągający do

fabryk w czasach boomu przemysłowego lat sześćdziesiątych i synowie rodzin o starej robotniczej tradycji, robotnicy niewykwalifikowani i robotnicy świadomi swych kompetencji – różnili się stosunkiem do pracy, a zatem i do aktów oporu: sabotażu czy strajku. Różniły ich doświadczenia i pamięć, sięgająca niekiedy ruchu oporu, niekiedy walk robotniczych początku lat dwudziestych, częściej lat czterdziestych i pięćdziesiątych, a niekiedy tradycji wiejskiej, w której przecież wielu z nich wyrastało. Operaizm załamuje się zatem, poszukując klasowej jedności, której wszakże nie jest w stanie zdefiniować. Badając klasę, zmuszony jest dostrzec i uznać wewnątrz niej wciąż dalej-podzielne partykularności. Operaści próbowali ratować pojęcie klasy, formułując teorię fragmentacji – klasa miałaby być formą harmonijnego, synergicznego złączenia różnorodnych części, zachowującego wszakże ich odrębny kształt.

W roku 1981 Istituto Ernesto di Martino zorganizował w Mantui konferencję historyczną poświęconą pamięci robotniczej i problemowi klasy, jej składu. Ton konferencji był elegijny – projekt operaistyczny poniósł porażkę mimo, a może z powodu, odkrycia przestrzeni dotychczas nieznannej. Kontekstem konferencji była klęska strajku w turyńskiej fabryce Fiata jesienią 1980 roku. Strajk (który zresztą wzywał, by „działać jak w Gdańsku – okupować!”) został złamany po 35 dniach manifestacją dwudziestu tysięcy „umiarkowanych” – robotników, majstrów, niższego szczebla menedżerskiego – zorganizowaną pod hasłem „pracy bronionej przez pracujących”. Dojmującą analizę klęski przedstawił na łamach „Primo Maggio” Marco Revelli³⁸. Wrócił do niej na konferencji w Mantui. W „Primo Maggio” Revelli, podobnie jak po nim liczni postoperaści, trzyma się kategorii marksistowskich – to zmiana sposobu produkcji przynosi zmierzch „masowego robotnika”, podobnie jak dziewiętnastowieczny kapitalizm zniszczył rzemieślnika. Zwraca też, w duchu operaistycznym, uwagę na wewnętrzne różnice w klasie robotniczej. Wśród strajkujących wyróżnia trzy wielkie grupy – organizujących strajk „starych”, pamiętających kulturę oporu lat pięćdziesiątych, „masowych” z lat sześćdziesiątych, zapewniających strajkowi zakorzenienie w mieście, ale nieczujących się pewnie w fabryce, niemających poczucia pełni sprawstwa, wreszcie „młodych”: „licznych i aktywnych, lecz niesubordynowanych”. Typowym młodym jest „długowłosy robotnik z kółczykiem”, który poprzez strajk „został zmuszony do

porzucenia swojego języka, swojej ideologii mobilności, swojej kultury dorywczej pracy. Musiał przyjąć punkt widzenia »innych« – starszej generacji roku 1946, zaprawionej w bojach, pamiętającej ruch oporu i zamach na Togliattiego”. Wobec ideologii mobilności narzuconej przez kapitalistów „odrzuć fabrykę przekształca się w etykę pracy”. Revelli zauważa, że „czasowa i delikatna jedność” heterogenicznej masy strajkujących ma charakter moralny, wywołany atakiem pracodawców. Ta intuicja w zasadzie powtarza tezę Sorela – strajk jest formą moralnej, heroicznej wojny. To właśnie strajk ustanawia ową „kruchą jedność”.

Na konferencji w Mantui Revelli powraca do owego długowłosego młodego robotnika, cytuje go, podkreślając jego niechęć do robotników starszych: „Popatrz na mnie, popatrz dobrze: buty sportowe przypominają o dyskotecie, koszula jest koszulą ekstremisty, włosy – piosenkarza, kółczyk – homoseksualisty: nic nie przypomina robotnika, bo chcę, żeby każdy, kto wejdzie na mój oddział, wiedział natychmiast, że nie jestem jak inni, i że inni są żywymi trupami, a ja żyję”³⁹. Revelli dodaje jednak, że na tych słowach nie kończy się historia owego robotnika. Był on także jednym z liderów kibicowskich ultrasów, w trakcie strajku opowiadał jednak: „mój stary krąg przyjaciół przeżywa kryzys; odkąd jestem w fabryce, nie spotykam się z ultrasami. Zrozumiałem, że tu, w fabryce, są relacje, wartości, relacje między ludźmi silniejsze niż na zewnątrz, bo tu się cierpi, i w tym cierpieniu tworzą się między nami relacje społeczne, przyjaźń, bardziej wartościowe i prawdziwsze...”. Revelli chce zatem utrzymać tezę o fundamentalnej robotniczej jedności, tożsamości. „Boję się egzaltacji całkowitym brakiem tożsamości [...]. Jednostka bez tożsamości jest, moim zdaniem, prototypem człowieka faszystowskiego”, pisze i zauważa, że mediacja władzy może stać się niezbędna dla rozwiązania kryzysu tożsamości⁴⁰. Raz jeszcze zatem powraca zagrożenie zagospodarowaniem wielości przez ideologię reakcyjną. Konkludujący jednak konferencję Sergio Bologna, odpowiadając wprost Revellemu, nie pozostawia złudzeń: teoria fragmentacji nie działa, koncepcja „nowego składu klasy, który miałby działać w sposób pozytywny, jako akumulator mocy, od pewnego momentu przestała funkcjonować”⁴¹.

³⁹ M. Revelli, Osservazioni e riflessioni sull'inchiesta operaia, [w:] Memoria operaia e nuova composizione di classe, red. C. Bermiani, F. Coggiola, Milano 1986, s. 455.

⁴⁰ Tamże, s. 454.

⁴¹ S. Bologna, Memoria operaia e rifiuto della memoria operaia, [w:] Memoria operaia..., s. 464.

³⁸ Korzystam z tłumaczenia angielskiego: M. Revelli, Defeat at Fiat, “Capital and Class” 1982, No. 16, oryg.: “Primo Maggio” 1980/81, No. 14.